54e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 19-20 13-20 MAI 1937

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Données médicales sur le problème de la natalité et des familles nombreuses

A l'occasion du XVIIIe Congrès national de la Natalité qui s'est tenu à Lyon en septembre 1936, une Commission catholique s'était constituée comme de coutume dans ces assises annuelles, pour tenir quelques séances de travail sur des problèmes plus directement moraux ou sociaux.

Le 26 septembre eut lieu une réunion réservée aux prêtres, sous la présidence effective de S. Em. le cardinal Maurin, assisté de S. Exc. Mgr Delay, de NN. SS. Rouche, Rouchouze, etc.

Un des rapports fut donné par le Dr René Biot, Secrétaire général du Groupe lyonnais d'Etudes médicales, philosophiques et biologiques, Directeur de l'Institut lyonnais d'endocrinologie et de psychologie, et dont nos lecteurs n'ont pas oublié l'étude sur l'hérédité (voir *Ami* du 27 octobre 1932).

Après avoir salué avec respect Son Eminence et proclamé sa volonté de mettre toujours son activité scientifique et sociale au service de l'Eglise, le Dr René Biot a poursuivi en ces termes :

...Je vous demande enfin, Messieurs, de vous associer à l'hommage que je tiens à rendre publiquement à celle que Dieu a bien voulu me donner pour épouse : sa générosité envers la vie, qui a peuplé mon foyer de dix enfants, me permet de parler ici ce matin en toute liberté de conscience.

Vous n'ignorez pas combien sont nombreux les documents accumulés, depuis quelques années surtout, sur les problèmes de natalité. C'est à un point tel que celui qui voudrait faire une bibliographie de la question, même se limitant aux ouvrages ou aux articles un peu importants, risquerait d'être submergé par l'amas des références...

Mais surtout il serait singulièrement dérouté, car il se heurterait sans doute à des contradictions entre les auteurs. Certains en effet n'ont observé que superficiellement les faits, ou dans des conditions qui risquent de fausser la valeur des résultats. De là beaucoup de confusion.

Je pense donc que ce que vous attendez de moi, c'est que je m'applique à dégager ce qui me paraît essentiel, et en me situant dans vos perspectives pastorales.

Je commence donc par limiter mon sujet, et, guidé par le titre de cette conférence, je me refuse à envisager les problèmes généraux de la sexualité, mais fixe exclusivement mon attention sur les questions que la multinatalité et la multiparité ne peuvent manquer de poser à l'esprit du médecin qui regarde les faits à la fois en hygiéniste et en moraliste. Je n'ai pas besoin de vous redire pourquoi ces deux préoccupations ne peuvent pas être séparées, si l'on veut embrasser dans sa totalité un phénomène qui touche à la santé « humaine ».

L'observation personnelle des faits, l'étude des documents cliniques les plus sûrs, la réflexion enfin sur ces deux ordres de documentation, conduisent à mettre l'accent sur les notions suivantes :

1° Les possibilités impressionnantes de fécondité du couple humain, quelque compte que l'on veuille tenir des découvertes contemporaines qui en précisent les modalités ;

2° La différence des effets que le nombre des enfants peut avoir sur la santé de la mère et sur celle des enfants ; d'où il suit que la multiparité n'est pas en elle-même une source d'amoindrissement de la santé ni de la mère, ni des enfants ;

3° Au contraire, la malfaisance évidente des pratiques néomalthusiennes sur la santé de la femme et sur celle de l'homme.

Ainsi les époux nous apparaîtront comme encerclés entre l'appel de l'amour, les immenses possibilités de fécondité, la malfaisance des ruses anticonceptionnelles, et cependant les conditions économiques qui écrasent la famille... De telle sorte que le problème risquerait de paraître insoluble, s'il n'y avait à la fois le recours pour chacun à la vertu fortifiée par la grâce, et surtout la possibilité — donc le devoir urgent — de changer l'état social pour tous.

I. — Les immenses possibilités de fécondité

Ce fait résulte de la combinaison de deux facteurs : l'un est physiologique, c'est la fécondabilité de la femme ; l'autre est psychologique, c'est la force de l'impulsion qui pousse les époux à se donner l'un à l'autre.

1° *Le facteur physiologique.* — La femme est fécondable à chaque ovulation. Comme ce phénomène de la maturation et de la ponte de l'ovule par l'ovaire se renouvelle environ 13 fois par an, il y a treize fois par an possibilité qu'un acte conjugal normal devienne le point de départ d'une grossesse.

Si donc l'activité sexuelle n'était régie que par l'instinct, et si (mais il faut bien noter aussi cette seconde remarque) si toutes les conditions biologiques étaient bonnes, il y aurait de grandes chances que soit réalisé le pronostic de Richet.

Ce célèbre physiologiste, rapporteur de la Commission de la dépopulation, instituée par l'Académie de Médecine en 1917, déclarait que la fécondité de la femme et, à plus forte raison, celle de l'homme, pourrait durer jusqu'à 44 ans. En admettant un âge moyen de 22 ans au mariage, cela fait 22 ans pendant lesquels la femme est apte à conce-

cevoir. Et, précisant sa pensée au IXe Congrès d'hygiène en 1922, il disait : « Avec un an de gestation, et un an d'allaitement, cela fait dix enfants, » au moins.

Dans le *Traité de physiologie* de Morat et Doyon, qui est encore l'ouvrage de fond à l'autorité duquel on se réfère, il est donné un nombre bien plus élevé : 32, voire 38 enfants.

C'est que, en fait, ces nombres se sont rencontrés. Tel Pleyel, compositeur estimé, qui eut 38 enfants ; d'une première femme 24, dont le dernier fut le facteur de pianos, et d'une deuxième 14.

On a pu observer plus extravagant encore : telle cette femme, Madame Bernhard Scheinberg, qui mourut à 56 ans, après avoir donné naissance à 69 enfants. Cette femme remarquable qui demeurait en Autriche, sur la frontière allemande, est morte il y a environ 25 ans. Ses grossesses furent toujours multiples : elle accoucha quatre fois de 4 enfants, sept fois de 3 et seize fois de 2. — Son mari, qui vit encore s'est remarié et eut 18 enfants du second lit, lesquels sont encore vivants Il est âgé de 77 ans et est gai et bien portant. Il a donc eu 87 enfants (filles et garçons), dont 67 vivent encore auprès de lui.

Mais restons sur un plan moins extraordinaire. Faut-il rappeler Jean-Sébastien Bach et ses 20 enfants, fruits de deux mariages successifs ? J'aime mieux encore vous citer ce trait médical : Joubert dédie sa traduction de la *Grande chirurgie* de Chauliac à sa mère, âgée de 80 ans, mère de 20 enfants, grand'mère de 80 petits-enfants !

Et que l'on n'aille pas croire que ce sont là des faits d'un autre âge ! Ne lisait-on pas dans le Bulletin de l'Association du Mariage chrétien, de mai 1930, l'annonce de la naissance d'André Duval-Arnould, septième enfant du Dr et de Madame Duval-Arnould, et 34e petit-enfant de Mr L. Duval-Arnould, député de Paris ?

2° *Le facteur psychologique.* — Le facteur psychologique est à la fois instinct et sentiment, c'est l'amour. Il porte les époux à se donner l'un à l'autre.

Puisque j'ai le grand honneur de parler devant des directeurs de consciences, permettez-moi d'insister très spécialement sur cet aspect du problème conjugal. Certes, les moralistes chrétiens ne l'ont jamais négligé quand ils avaient à faire un exposé doctrinal de la morale. Mais j'ai un peu peur que, dans la pratique, dans notre façon de présenter les choses, nous fassions comme si les réalités de l'amour conjugal étaient de tristes nécessités qu'il faut bien concéder à l'humaine faiblesse, mais dont la laideur n'échapperait pas aux âmes délicates.

Que le souci de la chasteté intégrale que doit garder le prêtre, de celle, rigoureuse, qui s'impose aux célibataires, et de celle non moins instante qui commande aux époux eux-mêmes, ne nous fasse pas méconnaître, — à nous, chrétiens enseignés, et à vous, prêtres chargés d'instruire les consciences, — la grandeur morale de l'acte d'amour. Que le soin constant de spiritualiser progressivement l'amour conjugal ne risque jamais d'être interprété comme une réprobation des joies providentiellement incluses dans le don charnel. Car ces joies sont un des éléments essentiels par quoi se réalise la fusion des âmes.

Ce serait un immense malheur si nous laissions aux seuls incroyants le mérite de montrer comment l'émotion charnelle, illuminée par l'amour intégral dans le mariage, est capable de nous enrichir psychologiquement, d'exalter en nous les sentiments les plus forts, les plus empreints de générosité. Ce sont, jusqu'ici, des immoralistes comme Lawrence, ou des néomalthusiens comme Marie Stopes, qui ont osé aborder ces analyses. Ils y ont apporté d'ailleurs cette déformation, cette mutilation même, de ne pas faire sa place à l'âme spirituelle. Nous, catholiques, pouvons seuls dire là-dessus la vérité intégrale. C'est un des domaines où s'impose le devoir de repenser, dans un humanisme chrétien, les problèmes de la psychophysiologie modernes.

Je n'ai pas à développer ici ces idées, je l'ai tenté ailleurs [1]. Bien d'autres les ont exposées avec plus de puissance et d'autorité. C'est par exemple le P. Lavaud, O. P., dans son livre si solide, *Le monde moderne et le mariage chrétien*, ou le P. Charmot, S. J., dans son ouvrage si savoureux : *L'amour humain, de l'enfance au mariage*.

Je songe aussi aux pages immortelles de Maurice Blondel, qu'on peut relire facilement dans l'édition de *L'Action*, que les PP. Valensin et de Montcheuil ont données dans la collection « Les Moralistes chrétiens » (Gabalda). Je songe encore aux articles si riches en conséquences, de M. le chanoine Masure, dans le Bulletin du Mariage Chrétien, *Le Prêtre et la Famille*, septembre-octobre 1936, et mars-avril 1937. Je songe enfin aux études incomparables de Viglino, dont le Bulletin de l'A. M. C. a donné un aperçu en 1928, études qui avaient mérité à l'auteur les éloges les plus significatifs du cardinal Mercier, études dont, un jour prochain, le « Groupe lyonnais d'études médicales » donnera de larges extraits.

3° *Les périodes de fécondabilité.* — Est-ce que les découvertes modernes d'Ogino, Smulders, Knauss, ont changé quelque chose à ce que je disais plus haut sur la fécondabilité si riche de la femme, et donc sur les si grandes probabilités de multiparité d'un couple humain, bien portant ?

Evidemment non. Préciser la date de la fécondabilité, constater même qu'elle est une phase brève (peut-être pas plus d'un jour pour l'ovule, — ce qui, avec les possibilités de survie du spermatozoïde, donne trois ou quatre jours), n'empêche pas que les chances de fécondation subsistent au moins une fois par mois.

Par conséquent, ce que nous avons dit plus haut sur les possibilités de fécondité reste vrai pour un couple qui aurait une activité conjugale spontanée et dont la santé serait parfaite.

Il faut ajouter d'ailleurs que, même pour ceux qui voudraient tirer parti des lois d'Ogino, et les utiliser contre la fécondité, il y aurait encore tant de chances d'erreurs dans la fixation de ce rythme que, bien souvent, des surprises seraient constatées. Certains en ont fait l'expérience qui, croyant voir dans ce qu'on appelait la « méthode » d'Ogino un procédé simple pour résoudre les cas si difficiles de la morale conjugale, s'étaient faits les propagandistes de ces notions, sans prêter suffisamment attention à la réserve prudente que gardaient

[1] Voir notamment *Les Buts du Mariage*, Editions Mariage et Famille, Paris, 1932 ; — *La Personnalité féminine et le mariage*, in *Intelligence et conduite de l'amour*, Desclée, de Brouwer, 1937.

dans leurs affirmations les biologistes sérieux, et ne songeant pas assez au pourcentage important des cas dans lesquels les calculs sont entachés d'erreurs.

De bons cliniciens, spécialisés en obstétrique, tel un Devraigne de Paris, vont jusqu'à penser que c'est dans 40 % des cas que les pronostics de fécondabilité sont erronés. On voit l'imprudence qu'il y aurait, du seul point de vue de la science médicale, à faire de la « méthode », et des calendriers qu'elle comporte, une panacée pour supprimer tous les problèmes de la continence conjugale.

Et puisque l'occasion s'en présente, je tiens à redire ici — bien que ce ne soit pas essentiel à mon sujet — quel danger moral il y aurait à trop insister sur une manière de vie conjugale qui tendrait à pratiquer systématiquement un amour infécond.

Même si l'on reste — nous n'avons garde de le méconnaître — ainsi strictement d'accord avec la lettre de la loi morale (puisqu'on ne fraude pas directement), on risque de s'installer progressivement dans une attitude qui mènerait à priver l'amour de la spontanéité et de la générosité qui lui sont essentielles.

La méthode d'Ogino aurait dû rester toujours une méthode d'exception, moyen suprême pour sauvegarder la morale lorsque nul autre ne peut être conseillé. Et, même dans les cas où elle peut être employée sans danger moral, elle ne devrait être enseignée, expliquée que par le médecin. Ce n'est jamais le confesseur qui doit donner les précisions, — lesquelles, on en conviendra sans peine. sont bien peu de son domaine. — Si d'ailleurs il arrivait qu'elles aboutissent à une surprise (et cela est fréquent), le rôle du prêtre deviendrait bien difficile.

Il n'est d'ailleurs pas sûr du tout que la pratique habituelle de la méthode Ogino soit sans aucun danger pour la santé ; nous y reviendrons tout à l'heure.

Ainsi, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il faut rester très circonspect dans l'application de cette méthode et qu'on en a beaucoup trop parlé.

II. — Multiparité, multinatalité et santé

Qu'en est-il de la santé des mères et de celle des enfants, dans les familles qui sont nombreuses ?

1° *Santé des mères.* — L'observation révèle la complexité des faits. Deux constatations contradictoires sont également vraies.

a) On trouve des exemples de santé magnifique chez des mères de 8, 10, 12 enfants ;

b) On voit des santés maternelles ruinées dès le 3e, le 4e enfant, voire dès le premier.

Donc, — la conclusion ne souffre pas de discussion, — ce n'est pas la maternité seule, en elle-même, qui a pu être cause des désastres constatés dans les cas malheureux.

Mais divers facteurs ont pu intervenir. — Soit des tares constitutionnelles ; et il faut saisir cette occasion pour rappeler qu'il peut et qu'il doit y avoir un eugénisme chrétien qui soit assez savant des lois de l'hérédité pour donner à temps des conseils de prudence à ceux qui songent à se marier et transmettre la vie. — Soit des maladies intercurrentes ; de là la place importante de l'hygiène de la grossesse et de toutes les dispositions législatives qui la rendent possible. — Soit le surmenage de la mère dans des tâches professionnelles, ou mondaines, que la sagesse souhaite de voir réduire dans la mesure ou s'accroît le nombre des berceaux dans le foyer ; d'où l'urgence des réformes qui rendraient la mère à ses tâches primordiales.

2° *Santé des enfants.* — On connaît la formule simpliste et qui fatalement frappe l'esprit : « Avoir peu d'enfants pour les avoir beaux. » Et en fait, s'il arrive qu'on rencontre une famille de six ou huit enfants rachitiques, on se surprend à être tenté de penser : « Mieux aurait valu n'en avoir que deux, mais bien portants. »

Ce que l'on affirme ainsi, est-il vrai du point de vue biologique ? Non. Rien ne prouve que, à limiter à deux le nombre des enfants de cette famille, on les eût obtenus beaux. Ce n'est pas de restreindre le nombre des enfants qui assure la qualité biologique de ceux qui naissent : c'est d'assurer l'hygiène des parents et des enfants, qui procurerait ce bienfait.

Le simplisme du raisonnement que nous critiquons est celui sur lequel repose l'eugénisme matérialiste, stérilisateur. Devant le spectacle attristant que donnent des enfants tarés, il dit : « Mieux eut valu rendre à jamais les procréateurs inféconds. » Mais qui donc peut actuellement affirmer que les désordres nés de la stérilisation même n'auraient pas été aussi redoutables que ces naissances, si affligeantes soient-elles ?

Et en fait, que voit-on ? La même complexité que pour les effets de la multiparité sur la santé des mères.

On trouve des lignées entièrement saines, même de 10, de 12 enfants, tous bien constitués, tous solides physiquement, intellectuellement, moralement.

On trouve des lignées où parmi de nombreux enfants sains, un, deux apparaissent, dont les tares sont inexplicables par nos connaissances actuelles.

On trouve des lignées malheureuses, où nombreux sont les tarés, parfois tous le sont. Tares explicables dans l'état actuel de nos connaissances médicales. Soit qu'il s'agisse de maladies parentales ou d'intoxications parentales antérieures à la gestation : syphilis, alcool. Soit qu'il faille incriminer des facteurs dont la malfaisance s'est exercée durant la grossesse : insuffisance d'alimentation de la mère, entraînant de terribles déficiences dans la constitution des réserves nutritives nécessaires à l'enfant, insuffisance de vitamines, insuffisance de soleil, maladies intercurrentes, parfois peu tapageuses chez la mère, mais terriblement vulnérantes pour l'embryon qu'elle porte en son sein... Soit que ces mêmes forces délétères exercent leur action sur les enfants eux-mêmes, parfois dès le berceau (le rachitisme est vraiment une maladie dont il faudrait avoir honte, tant elle est socialement évitable), parfois quand les enfants grandissent...

Nous retrouvons donc la même conclusion que plus haut : ce n'est pas la multinatalité qui rend les enfants d'une famille moins solides. Mais les conditions d'hygiène quotidienne des parents, de la mère surtout, avant et pendant la gestation, les conditions d'hygiène des enfants durant les premières années de leur développement, sont les facteurs qui déterminent la qualité des enfants, rares ou nombreux.

III. — Malfaisance directe des pratiques anticonceptionnelles sur la santé de la femme et de l'homme

Ce n'est pas le moraliste qui parle ici, c'est le médecin.

Il est actuellement admis par tous les cliniciens que l'organisme féminin supporte mal d'être soustrait aux possibilités de fécondation au cours d'un acte conjugal. Il est classique de désigner sous le terme de *syndrôme des fraudeuses*, un ensemble de symptômes que présentent les femmes qui pratiquent couramment les fraudes néomalthusiennes. Troubles de la sensibilité abdominale générale, et tout particulièrement douleurs de la zone maternelle avec modification des fonctions menstruelles ; troubles digestifs ; troubles nerveux diffus, atteintes plus ou moins intenses dans le domaine psychique, modification du caractère, etc. : tous malaises qui n'ont pas d'autre cause que la désobéissance aux lois naturelles de la physiologie.

Parmi les nombreuses études qui ont été données de cette question importante, signalons spécialement l'excellent travail du Dr Schokaert, *Pathologie de l'anticonception*, publié dans un ouvrage, remarquable d'un bout à l'autre dû à la collaboration de médecins et de moralistes belges, *Mariage et Natalité* (Editions de la Cité chrétienne, Bruxelles, 1932).

Peut-être s'agit-il, dans ces phénomènes pathologiques, de mécanismes chimiques, par une sorte de privation de certaines substances qui normalement devraient être absorbées par les voies féminines, carence à laquelle peut remédier partiellement une utilisation médicamenteuse d'extraits opothérapiques masculins. Certainement aussi agissent des mécanismes nerveux : l'insatisfaction de l'élan amoureux, la persistance d'une inquiétude et d'une surveillance de soi dans un acte qui devrait être abandon et paix...

C'est très probablement par ce mécanisme psychique et nervin qu'il faut expliquer que l'homme qui fraude n'échappe pas plus que la femme à la rançon pathologique : l'attention que doit garder celui qui usant du mariage entend arrêter l'acte conjugal avant sa terminaison fécondante, transforme en une fatigue subsconsciente peut-être, mais réelle cependant, et nocive, si elle se répète, ce qui devrait être joie et détente.

Ces rythmes inscrits dans la nature masculine et féminine, rythmes du désir et de l'apaisement ont une importance beaucoup plus grande qu'on ne le dit encore ; la médecine contemporaine les redécouvre par un long effort scientifique. Il est très vraisemblable que le bon équilibre de la santé nerveuse et psychique de l'homme et de la femme n'est atteint que si ce sont les rythmes spontanés qui décident des moments où le désir charnel s'épanouit dans le don réciproque des époux. Peut-être ne tardera-t-on pas à constater que le choix systématique des périodes où la femme n'est pas fécondable, lui impose l'acte conjugal à des moments où son organisme le souhaite le moins, tandis qu'elle en reste privée alors qu'elle le désirerait. De ce point de vue l'innocuité de la méthode d'Ogino ne serait peut-être pas aussi sûre qu'on l'affirme.

En tous cas, il n'est pas inutile que les hommes dont la délicatesse morale peut être éveillée sur ce point, ne méconnaissent jamais dans leur vie conjugale ces nuances de la psychologie sexuelle féminine. S'il est vrai que l'on puisse aller jusqu'à parler d'un *debitum conjugale*, il serait infiniment souhaitable, pour la bonne entente des cœurs et la joie des âmes, que le *dû* ne soit jamais exigé, imposé, et du moins pas à contretemps. Les violences de certaines féministes contre ce qu'elles appellent une « morale dictée par les mâles », ne sont certes pas à l'abri de sévères critiques ; et cependant l'humanisme intégral chrétien dont nous souhaitions plus haut l'avènement ne doit pas négliger les indications qu'elles révèlent sur les révoltes si fréquentes de la sensibilité féminine contre l'insuffisance de délicatesse de l'homme. Trop de drames conjugaux n'ont pas d'autre origine, pour que les moralistes ne se soucient pas de ces réalités psychologiques.

IV. — Le problème social

Ce n'est pas sortir du cadre de la médecine que de constater maintenant que, malgré ce que nous avons dit de la possibilité normale pour la femme bien portante d'être mère de nombreux enfants, les conditions de la vie contemporaine rendent cette puissance physiologique presque irréalisable.

Nos affirmations précédentes, à savoir : la femme est douée d'une très grande fécondité, elle devrait pouvoir supporter sans dommage et souvent elle peut supporter de nombreuses maternités, — subsistent tout entières. Et cependant d'autres constatations sont à retenir ici. Connaît-on assez cette terrifiante statistique ? Sur 100 couples, 23 sont sans enfants, — 26 en ont 1, — 22 en ont 2, — 13 en ont 3, — 7 en ont 4, — 9 en ont plus de 4 ; — soit donc 84 % ont de 1 à 3 enfants, et 16 seulement en ont 4 et au-dessus.

D'où vient une telle dérogation à la loi de fécondité ? Certes, il y a des inféconditées pathologiques, et tout médecin connaît un assez grand nombre de foyers qui auraient voulu être féconds et qui souffrent de leur solitude, pour que ce soit un devoir envers la vérité que de se garder des généralisations hâtives et tendancieuses.

Mais il n'en reste pas moins que le nombre est immense de ceux qui ne laissent pas jouer les puissances de fécondité que nous avons constatées, et qui préfèrent courir les risques de maladie néomalthusienne.

Pourquoi ? Les confidences permettent d'affirmer que le motif habituel qui provoque le mouvement égoïste de la restriction des naissances est d'ordre économique : « Nous voudrions bien avoir de nombreux enfants, nous ne le *pouvons pas*, nous n'avons pas de quoi les nourrir ni les élever... »

Et le plus triste, c'est que cela est vrai.

Alors le médecin a le devoir de dire, au nom même de la médecine : — Une société qui ne permet pas aux époux de réaliser la finalité biologique et psychique du mariage, laquelle serait une large fécondité, est *directement* attentatoire à la santé humaine.

Tout ce que l'on fait pour assurer une meilleure hygiène individuelle, pour lutter contre les infections, pour propager les vaccinations, multiplier les dispensaires, instaurer la médecine préventive, est excellent sans doute, mais absolument illusoire, tant que l'on ne s'appliquera pas à une refonte totale de

la société en vue de rendre possible la fécondité familiale.

Or il se trouve que l'Eglise, et l'Ecole sociale catholique, ont une charte de restauration du monde qui le rendrait accueillant, qui l'orienterait tout entier vers la sauvegarde des foyers peuplés de vie et de rires d'enfants. Comment le médecin soucieux d'aller jusqu'au bout de sa tâche ne marquerait-il pas que c'est là le salut ? Comment ne souhaiterait-il pas, *au nom de la santé publique*, que soit propagée toujours davantage la doctrine sociale catholique, qui doit intensifier le mouvement de rénovation par l'organisation professionnelle, l'éducation syndicale ?

Faire des constatations très savantes sur la natalité, redire les immortels principes de la morale, n'aboutirait qu'à faire sentir davantage la détresse des âmes, si nous ne nous mettions, tous et immédiatement, chacun à son rang et selon ses moyens, à la tâche, magnifique et urgente, de restauration de la cité pour la famille.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans quelle mesure un curé ayant charge d'âmes est-il obligé d'avertir *individuellement* un paroissien qui n'assiste pas à la messe le dimanche ?

Y est-il tenu vis-à-vis d'un paroissien qu'il ne connaît pas ?

Est-il tenu de *réitérer* son avertissement à un paroissien qui ne remplit ce devoir que sur l'intervention de son pasteur et retombe ensuite dans sa négligence ?

R. — Le curé a charge d'âmes et, devant Dieu, il est responsable de leur salut. Toutefois, n'exagérons rien. Il est tenu de mettre à leur disposition les moyens de salut; mais il n'est pas responsable de l'usage qu'elles en auront fait. N'oublions pas que chacun est premièrement responsable de son salut. Le curé n'aura pas sur la conscience la damnation d'un paroissien qui n'aura pas voulu pratiquer ses devoirs religieux.

Le curé a des obligations de *justice*. Elles sont déterminées par la loi, divine et ecclésiastique. Par exemple, il doit en justice donner l'absolution au pécheur bien disposé, parce que celui-ci y a un droit strict; la loi divine l'y oblige. Il doit admettre à la sainte communion tous les baptisés qui n'en sont pas écartés par le droit; c'est la loi ecclésiastique qui l'y oblige.

Le curé a des obligations de *charité*. Elles sont déterminées par la loi divine, pour lui comme pour les autres fidèles. Mais dans l'exercice de la charité, il faut distinguer la zone du précepte et la zone du conseil. Celle-là est limitée et on ne la transgresse pas sans péché. Celle-ci est illimitée et relève du zèle pastoral, de la ferveur de charité du curé; elle ne crée pas d'obligation sous peine de péché.

Alors êtes-vous tenu d'avertir individuellement un paroissien qui n'assiste pas à la messe le dimanche ?

Vous n'y êtes pas tenu en justice. Il n'y a pas de loi, ni divine, ni humaine, qui fasse au curé une semblable obligation. Votre paroissien a reçu l'enseignement du catéchisme, que son curé lui devait en justice, dans son enfance. Il n'ignore pas l'obligation du 3e commandement de Dieu et du 2e de l'Eglise. Il est donc renseigné, et n'a pas besoin d'être prévenu à nouveau, individuellement.

Vous n'y êtes pas tenu en charité. *Charitas non obligat cum tanto incommodo.* Ce paroissien a sous les yeux chaque dimanche l'exemple des fidèles qui se rendent à la messe. Comme eux, il entend le son de la cloche qui l'appelle. Peut-être a-t-il les objurgations de sa femme qui l'y pousse! Un Bulletin paroissial lui tombe sous les yeux et lui rappelle son devoir. S'il est allé se confesser à Pâques, il a accusé ses omissions et son confesseur l'a sermonné, exhorté. Et ce paroissien ne serait pas averti suffisamment, individuellement même ?... Non, le curé n'a pas une obligation de charité d'aller le trouver chez lui, pour lui rappeler individuellement l'obligation pour tout fidèle d'assister à la messe chaque dimanche, à moins de raison légitime qui l'en empêche.

Mais si le curé fait cet avertissement individuel, il méritera tous les compliments. On ne pourra que louer son zèle. Il sera le bon pasteur qui va à la recherche de la brebis égarée ou seulement attardée. Dans ce champ illimité, que son zèle s'en donne à cœur joie ; qu'il y dépense ses forces et sa vie : *Omnia impendam et superimpendar ipse pro animabus vestris ;* ainsi il accomplira pour lui-même le précepte de la charité envers Dieu, dont la mesure est précisément d'être sans mesure.

Son zèle alors le portera vers le paroissien qu'il ne connaît pas, vers celui qui n'accomplit son devoir que talonné par ses invectives, ses reproches faits avec douceur, prudence, opportunité.

En résumé, dans les conjonctures ordinaires où se déroule la vie paroissiale, le curé n'a pas une obligation spéciale, ni de justice, ni de charité envers le prochain, d'avertir ou d'aller relancer individuellement chaque paroissien qui manque à son devoir dominical, pas plus qu'à tout autre devoir.

Q. — Je sollicite les lumières de l'*Ami* sur le problème suivant de théologie qui m'a beaucoup passionné au Séminaire et que le ministère des âmes me pose souvent : *Les relations de la nature et de la surnature dans l'homme.* Mon professeur de Dogme me paraît avoir trop minimisé l'élément humain soit dans son cours, soit surtout dans ses explications. Voici ce que je soutenais et ce qui est encore ma conviction profonde :

L'ordre providentiel exige que *normalement* le surnaturel se combine harmonieusement avec le naturel (intelligence, volonté, cœur, sensibilité). En conséquence, plus la nature humaine *in se* sera riche, et plus la grâce en l'élevant fera en elle des merveilles. D'ailleurs l'expérience n'est-elle pas là pour l'attester ? les *minus habentes* de nos catéchismes, que deviennent-ils ? et ceux que les théologiens appellent les *rudes*,

que peut-on espérer d'eux ? Au contraire, les deux chefs-d'œuvre sortis des mains divines et qui sont représentatifs de l'humanité : Adam et le Christ-Homme, ne possèdent-ils pas dans un magnifique équilibre toutes les richesses, toutes les beautés de la nature et de la surnature ?

De plus, voici l'argument sur lequel j'appuie ma conviction : l'homme et l'ange peuvent recevoir la grâce, car il y a dans leur nature ce que les philosophes appellent la *potentia obedientialis, seu capacitas recipiendi actum qui est supra exigentiam naturalem.* Donc, bien qu'il n'y ait aucune *exigence* entre la grâce et la nature, il y a cependant un rapport très étroit de convenance. Or, je soutiens que plus ces êtres réalisent la perfection appelée par leur nature et plus ils possèdent cette *potentia obedientialis.* Donc, plus la convenance est grande entre le surnaturel et le naturel, plus ils ont de capacité pour recevoir et utiliser la grâce habituelle et les grâces actuelles, données, je le sais, *gratuitement* par Dieu.

A ces arguments mon professeur objectait sans cesse ce mot de S. Paul souvent cité : « Elegit Deus *infirma* mundi, etc. »

Que pense l'*Ami* de ce problème, qui me paraît très intéressant au point de vue dogmatique, mais aussi au point de vue moral, surtout en matière d'éducation et de direction spirituelle ?

R. — Problème intéressant et qui, dans ses grandes lignes, doit être résolu dans le sens que vous indiquez.

Pour montrer la légitimité de cette solution et y apporter quelques précisions utiles, il convient tout d'abord de rappeler le *double rôle* que joue l'ordre surnaturel de la grâce près de l'humanité déchue : rôle *médicinal* et rôle *élevant*.

1° En tant que *médicinale,* la grâce (actuelle ou habituelle, peu importe) se substitue aux secours d'ordre naturel que Dieu aurait dû accorder à l'homme pour corriger les défauts de la nature, si l'homme avait été créé dans l'état de nature pure. Cet état, on le sait, n'a jamais existé ; mais il était possible. Historiquement l'homme fut créé avec les dons préternaturels qui non seulement corrigeaient, mais supprimaient radicalement les défauts naturels. Le péché venant à rendre à la nature tous ses défauts en même temps qu'il lui enlevait la grâce, l'homme s'est trouvé doublement atteint : *Spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus.*

Puisque Dieu a maintenu à l'humanité déchue sa vocation à l'ordre surnaturel et à la béatitude de la vision intuitive, il y avait *une très grande convenance* à ce que, nonobstant le péché, l'humanité coupable reçût encore les secours nécessaires pour parvenir à sa fin. Dieu a été, si l'on peut dire, plus miséricordieux que juste, et dès la chute, en vue des mérites du Sauveur futur annoncé dans la malédiction portée contre le serpent, il a accordé les grâces nécessaires et pour corriger les défauts naturels capables de détourner l'homme de sa fin (ignorance et surtout concupiscence), et pour donner aux bonnes actions de l'homme une valeur méritoire du ciel.

Mais, qu'on veuille bien le remarquer, *sous son aspect médicinal,* la grâce serait *strictement due* à la nature humaine. Nous avons déjà attiré l'attention de nos lecteurs à plusieurs reprises sur ce point capital. montrent comment, à cet égard, *la nature se continue par la surnature :*

« Il convient, en effet, de se souvenir que dans l'état de nature pure, la nature humaine ne se suffit pas à elle-même, ni dans l'ordre de la connaissance, ni dans l'ordre de l'action. Voilà pourquoi nous parlons, en un sens strict, des *exigences* de la nature. La plupart des théologiens sont d'accord à ce sujet : « L'homme que Dieu aurait créé dans l'état de nature pure (écrit le P. Goupil, *La Grâce,* p. 44), donc sans la grâce surnaturelle, aurait eu pour le bien moral les mêmes forces que nous avons maintenant. Pour l'aider à lutter contre la naturelle concupiscence, Dieu aurait disposé tout un ordre de Providence naturelle comportant des moyens tant intérieurs qu'extérieurs de lumière, de force, de préservation, grâce à quoi l'homme aurait pu librement vaincre les tentations, observer toute la loi et parvenir à sa fin. Cet ordre de Providence, qu'on peut appeler un secours, eût fait partie des exigences de la nature et n'aurait donc pas été une grâce. » Or ce secours exigé par la pure nature est, dans l'ordre présent, inclus dans le secours surnaturel de la grâce. Donc, nonobstant son caractère surnaturel et gratuit, l'ordre de la grâce contient encore, tout en le dépassant, quelque chose qui répond aux exigences strictes de la nature [1]. »

Il est bien évident de ce chef que, plus l'œuvre de la nature sera parfaite et plus l'œuvre de la grâce deviendra facile. Une intelligence plus éveillée, une volonté plus énergique dans le sens du bien, une sensibilité moins attirée par le plaisir défendu, seront un excellent terrain où le naturel déjà bien disposé et le surnatuel, en tant que médicinal, se compléteront harmonieusement.

2° En tant qu'*élevante,* la grâce apparaît encore comme un harmonieux complément de la nature, quoique d'une manière beaucoup moins stricte que précédemment. Le caractère surnaturel et gratuit de la grâce, par rapport aux exigences de la nature humaine, doit être sauvegardé en toute hypothèse. Mais cela dit, il reste qu'une convenance parfaite relie l'ordre naturel à l'ordre surnaturel, celui-ci perfectionnant d'une façon admirable, et supérieure à toute exigence, les aspirations et les désirs de celui-là.

Nous avons recensé dans l'*Ami* deux ouvrages qui nous ont paru rendre parfaitement raison de cette convenance de surnaturel par rapport au naturel : l'un, exprimant et manifestant le fait de la convenance sous ses divers aspects ; l'autre, cherchant et exposant la raison de ce fait.

Le premier est l'*Apologie à ceux qui croient,* de Dom Hilaire Duesberg (voir *Ami* 1931, p. 331). Voici ce qu'écrit cet auteur :

« La vérité de la religion catholique éclate en ceci, qu'étant chargée d'élever la nature de l'homme à l'état surnaturel et de l'introduire dans la vie divine, elle a su le faire sans éteindre l'élément créé, ni le diminuer, mais en s'y adaptant et en le complétant avec un tel bonheur, qu'il n'y a rien d'aussi divin, sur terre, que l'Eglise, parce

[1] *Ami* 1930, p. 330 ; voir aussi 1933, p. 300.

qu'il n'y a rien d'aussi parfaitement humain, en sorte que Dieu seul, notre créateur, pouvait être notre réparateur et qu'il a seul pu fonder cette religion où la hauteur des vues s'allie à la souplesse des moyens et où le sublime de la Divinité réjoint la bassesse de l'humanité. » (P. 33).

Le second est de M. Verrièle, *Le Surnaturel en nous et le Péché originel* (voir *Ami* 1933, p. 300 ; 1936, p. 193). Il faudrait citer ici tout le paragraphe relatif à « l'inclination de la nature au surnaturel » (p. 56 82). Reprenons-en seulement le passage essentiel :

« Le point de départ est celui-ci : l'homme, comme toute nature intellectuelle, parce qu'il a connaissance et amour à forme d'universalité et en quelque manière d'illimité et d'infini, est radicalement capable de connaître et d'aimer sans limites, du côté de l'objet. Et, par conséquent, jusqu'à pouvoir atteindre l'Infini en lui même par la vision intuitive, si Dieu veut bien gracieusement l'y élever. En sorte que là seulement sera sa perfection et béatitude absolument pleine et donc son unique fin tout à fait ultime : *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinæ substantiæ visionem (Cont. Gent.*, l. III, c. 57) [1]. Mais c'est là une inclication naturelle. poids de la nature vers son centre, *ordination métaphysique ou ontologique de finalité,* enfin proportion radicale de son essence intellectuelle à une telle fin, comme à la plénitude suprême de sa forme, atteinte seulement là, et pour laquelle elle a en elle-même de réelles virtualités inefficaces. Ce n'est pas un vouloir conscient ou élicite, proprement naturel et nécessaire. Tel est d'ordinaire pour S. Thomas ce désir naturel de la fin surnaturelle. *L'aptitude au divin,* au surnaturel, c'est en quelque sorte ce qui, pour lui, définit la spiritualité ou l'essence intellectuelle.

Si parfois cependant il a en vue aussi un désir naturel *élicite* de voir Dieu cause première à la vue des œuvres créées, cela vient alors comme preuve simplement de cette ordination métaphysique de l'intelligence et donc de l'homme entier à cette unique fin parfaite. C'est simple manifestation, à la périphérie consciente, de la finalité essentielle de l'homme. En sorte que la plus humble démarche de l'intelligence inspirée d'un désir de savoir illimité soit révélatrice des destinées sublimes de l'être intellectuel, ou du moins d'une *réelle possibilité* d'une telle fin. Car puisqu'aucun désir naturel ne peut être vain, il faut au moins qu'il soit réalisable si Dieu veut bien gracieusement actualiser sa créature à son maximum vraiment transcendant de développement spécifique. Mais ces vouloirs conscients sont de soi *tout inefficaces,* optatifs, velléités conditionnelles plutôt que catégoriques et absolues, et nullement nécessaires. » (P. 58 59).

Telle est l'interprétation probable qu'on peut donner du désir naturel du surnaturel. Nous l'acceptons volontiers, sans rejeter pour autant les autres interprétations qu'en ont pu donner des théologiens thomistes. Elle montre combien notre correspondant, tout en maintenant la gratuité absolue du surnaturel et l'inaptitude essentielle de la nature à le produire, a raison de proclamer l'harmonieuse correspondance des deux ordres.

Et la conclusion s'impose : plus le naturel sera parfait et plus la correspondance des deux ordres s'affirmera ; non point, certes, qu'une nature plus parfaite appelle nécessairement le surnaturel, mais parce que la *possibilité* de ce surnaturel se manifestera d'une manière plus évidente.

Est-ce à dire que la *potentia obedientialis* doive s'identifier avec la perfection naturelle ? Notre correspondant ne le dit pas expressément. Mais ses affirmations semblent suggérer qu'il y a un rapport étroit entre la puissance obédientielle et la perfection naturelle. La puissance obédientielle, ainsi que l'indique son nom, n'a pas de sens si l'on s'en tient à la simple considération du sujet en qui elle réside : elle « se réfère essentiellement au premier Agent, lequel peut réduire toute créature à un acte plus élevé que ne le peut faire l'agent naturel » (S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. 11, a. 1). La perfection naturelle pourra, si l'on veut s'exprimer ainsi, « faciliter », du côté du sujet qui la possède, l'action de Dieu (encore que cette action puisse opérer des merveilles en un sujet moins disposé naturellement) ; mais cette perfection naturelle n'est pas, en soi, puissance obédientielle.

Notre correspondant est d'ailleurs d'accord avec nous, car un petit mot qu'il souligne dans son texte montre bien qu'il accepte d'avance les exceptions possibles : il ne parle que de l'ordre providentiel *normal.* Il faut admettre que des cas exceptionnels peuvent se produire et que, par conséquent, la puissance obédientielle ne correspond pas toujours, en fait, avec les ressources de la nature. Le cas du Saint Curé d'Ars est typique.

* *

Le texte de I Cor., I, 27, invoqué par le professeur : *infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia,* ne signifie nullement qu'il doit y avoir opposition ou même absence de correspondance entre l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce. Il s'agit uniquement du ministère de Paul à Corinthe. Paul manquait de cette « sagesse philosophique » que les Corinthiens appréciaient. « Il avait compris, après son expérience d'Athènes, que ni la philosophie, ni l'éloquence, ni les artifices de langage ne convertiraient le monde. Il fallait prêcher simplement le *verbum crucis* et laisser la parole germer et fructifier d'elle même. Paul ne voulut plus savoir autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. Il évite à dessein « les discours persuasifs de la sagesse » humaine (I Cor., II, 1-5) « pour ne pas rendre vaine la croix du Christ. » Il n'affirme pas absolument que sa méthode soit la seule bonne, mais elle était la seule applicable à Corinthe, dans ce milieu d'esprits raisonneurs, prévenus d'une fausse sagesse contre laquelle les meilleurs arguments seraient

[1] On connaît le beau passage de Platon *(Banquet,* 210 sq.) : « O mon cher Socrate (dit l'étrangère de Mantinée) ; ce qui peut donner du prix à la vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle. Quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité, non pas revêtu de chairs ou de couleurs destinées à périr, *à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine ?* »

venus se briser De fait, l'Eglise de Corinthe a recruté « peu de sages selon la chair, peu de puissants, peu de nobles » (I Cor.. I, 26). Dieu, selon sa tactique ordinaire, *y a choisi ce qui est insensé aux yeux du monde, ce qui est faible, ce qui est vil, ce qui compte pour rien, ce qui n'existe pas, pour confondre les sages et les puissants*[1]. »

Il s'agit donc d'un cas particulier à l'Eglise de Corinthe, situation tout extérieure, et qui n'a rien à voir avec les rapports de la nature et du surnaturel.

Q — Quelle est l'explication la plus probable des mots suivants : « Bienheureux les pauvres par esprit, parce que le Royaume des cieux est à eux »?

Voici trois explications : — 1° Ceux qui ont l'esprit de pauvreté, dont le cœur n'est pas attaché aux richesses... — 2° Les simples qui sont conscients de leur impuissance à combler leurs désirs vers le royaume de Dieu, c'est-à-dire à arriver au ciel, par leurs propres forces... (Lagrange) Mais je ne comprends pas comment on peut arriver à ce sens — 3° Les cœurs simples, droits, humbles.

R. — Des trois explications que vous proposez, la seconde et la troisième ne rendent pas le sens du texte original ; la première s'en rapproche davantage, mais, comme vous l'allez voir, d'une manière indirecte seulement.

Nous lisons dans S. Matthieu, v, 3 : μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, et nous traduisons : « Bienheureux les pauvres *en* esprit. » Cette béatitude a pour parallèle en S. Luc, VI, 20 : « Bienheureux *vous qui êtes pauvres*. » Dans le contexte immédiat de S. Matthieu, il s'agit ensuite des affligés, des affamés de justice, des persécutés, des purs, des pacificateurs, tous gens qui sont bien vraiment et en réalité ce qu'ils paraissent être ; par conséquent les pauvres de la première béatitude sont bien des pauvres de fait, des gens humbles, de condition modeste, auxquels a été refusée la jouissance des biens de ce monde, comme le déclare S. Luc.

Mais ils ne peuvent participer à la récompense promise, la possession du royaume des cieux, que si, étant pauvres de fait, ils le sont aussi en esprit. Cette façon de s'exprimer se rencontre ailleurs dans la Sainte Ecriture. Ici même, au ℣ 8, on parle de ceux qui ont le cœur pur, καθαροὶ τῇ καρδίᾳ ; dans le Ps. XXXIII, 19, on mentionne les humbles *en* esprit : ταπεινοὺς τῷ πνεύματι ; les Actes signalent la ferveur *en* esprit d'Apollos : ζέων τῷ πνεύματι et la I^re^ aux Corinthiens demande à la vierge d'être sainte de corps et d'esprit : ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι. Ce sont là tout autant d'expressions dans lesquelles le cœur et l'esprit sont le siège de la qualité énoncée ; donc, dans la béatitude de la pauvreté, l'esprit étant le siège de la pauvreté, c.-à-d. l'âme, celui qui sera pauvre ne pourra sanctifier son état que s'il accepte sa pauvreté de bon gré, et mieux encore, que s'il l'aime ; pour avoir accès au royaume des cieux, il ne suffit donc pas d'être pauvre, de *subir* sa pauvreté, il faut encore s'y résigner surnaturellement et de plein gré.

Il va sans dire que l'on peut avoir l'esprit de pauvreté, bien qu'étant favorisé de nombreuses richesses ; la première béatitude s'appliquera alors, *mais indirectement*, à ceux qui seront dans cette situation et elle leur permettra, en pratiquant cette pauvreté *en* esprit, d'éviter les dangers et les séductions des richesses.

Cette béatitude est donc un moyen pour les vrais pauvres, *qu'elle vise directement*, de sanctifier leur état, et pour les riches de se préserver des tentations auxquels ils sont si exposés. Elle n'est à aucun titre une condamnation de la richesse ; elle n'implique nullement le dépouillement effectif en confondant précepte et conseil ; elle demande seulement au pauvre l'acceptation résignée de son sort, et elle invite *indirectement* le riche, soucieux de son salut éternel, à pratiquer l'esprit de détachement [1].

Q. — Je vous sais gré de votre lumineuse réponse quant à l'existence des limbes *(Ami* 1936, p. 792) Et donc, à votre avis, la proposition : « Il existe un lieu intermédiaire définitif entre le ciel et l'enfer, à savoir les limbes, » est théologiquement vraie. De là le qualificatif que vous donnez à la proposition contraire, de « fausse » et, par surcroît, de « dangereuse ». Il est, en effet, toujours pernicieux de prôner une « erreur » dans une matière comme celle-ci.

Mais votre raisonnement infirme la conclusion. *Une proposition théologiquement vraie est celle qui rallie l'unanimité des Pères et des théologiens et qui, de plus, se fonde sur deux prémisses, dont l'une est révélée, l'autre d'ordre rationnel.* Or, si, comme vous le dites, un théologien de la gravité du P. Minges s'écarte en cela de votre solution, c'est qu'il a recueilli un faisceau de témoignages suffisants pour étayer sa position ; de là, le fondement d'une *simple probabilité* pour la vôtre.

D'autre part, la prémisse révélée : *Nul n'est sauvé sans le baptême de fait ou de désir,* pourrait s'entendre. non d'un désir explicite, mais d'un désir *interprétatif*, en ce que *non ponentibus obicem, Deus non deest in necessariis.*

Certes, vous n'affectez en rien l'attitude d'un *tortor infantium ;* mais le fait qu'il se soit rencontré des écrivains respectables pour affubler de cette épithète les partisans d'une sanction irrévocable condamnant à la peine du dam et à d'autres peines les enfants non baptisés, prouve bien qu'il y eut, de tout temps, un courant plus mitigé — et donc moins affirmatif — sur cette question eschatologique.

La thèse affirmative de l'exclusion définitive des enfants morts sans baptême, quant à la vision faciale, a cependant primé pour toutes les raisons que vous faites valoir. S'ensuit-il que, vu le mutisme absolu de l'enseignement révélé, il soit défendu de s'en tenir au genre de certitude qui se fonde sur le sentiment moralement unanime des Pères et des théologiens ? Il serait donc permis de se demander si le théologien de l'*Ami* n'accentue pas outre mesure le parallélisme entre le cas de l'évêque de Pistoie et celui du modeste correspondant, qui se demande avec anxiété si le dernier mot a été dit sur une question que le texte révélé

[1] F. Prat, *La théologie de S Paul,* t. I, p. 107.

[1] Cf. L. Pirot au mot *Béatitudes évangéliques* dans le *Supplément au Dict. de la Bible,* t. I, col. 931-933 ; et Buzy dans *La Sainte Bible* de Pirot, t. IX, p 53, 54 (Paris, Letouzey).

n'a pas résolue, fût-ce même virtuellement. Et, de fait, seul le cas des adultes est envisagé.

R. — Notre distingué correspondant veut bien traiter de « lumineuse » notre réponse sur l'existence des Limbes. Mais cette réponse « lumineuse » contiendrait encore, si l'on en croit sa nouvelle instance, des obscurités multiples. Il faut donc nous remettre à la tâche et, au risque de nous répéter, nous efforcer d' « éclairer davantage encore notre lanterne. » Et pourtant, dès 1931 (p. 497 et s.), nous croyions avoir tout dit !

1° Notre correspondant commence : « A votre avis, la proposition qui affirme l'existence des Limbes est *théologiquement vraie.* »

Nous avons écrit : « La croyance aux Limbes, sans être une vérité de foi, est cependant, aujourd'hui du moins, *une vérité communément admise qu'il serait au moins téméraire de révoquer en doute.* »

Ce n'est pas tout à fait la même chose.

Nous sommes d'accord avec notre correspondant pour affirmer que l'existence des Limbes n'est pas un dogme de la foi catholique. C'est une vérité qui se rattache au dogme d'une façon virtuelle, mais qu'on ne peut encore déduire du dogme avec *une rigueur de logique telle* qu'on la puisse dire *théologiquement certaine* Parmi les « notes » doctrinales d'ordre spéculatif, les théologiens distinguent, par ordre de décroissance : hérésie, erreur, témérité, qui s'opposent respectivement à la vérité de foi, à la certitude théologique, à la doctrine commune dont il n'est pas permis de s'écarter. Exemples : l'éternité de l'enfer est un dogme de foi, la nier serait une hérésie ; — la fixité des peines de l'enfer est une conclusion théologiquement certaine, la nier est une erreur ; — la réalité (ne disons pas : la matérialité) du feu de l'enfer est une doctrine dont il n'est pas permis de s'écarter, la nier ou la révoquer en doute est une témérité.

La position de notre correspondant a été dite « fausse » parce que s'opposant à la vérité communément enseignée et pareillement, parce que téméraire, « dangereuse. » Le qualificatif « fausse » a été emprunté aux notes dont Pie VI a frappé la proposition 26 du synode janséniste de Pistoie, proposition rappelée par nous dans l'article du 17 décembre dernier, p. 793. Nous ne l'avons pas qualifiée d' « erreur. » Une telle note dépassait la vérité et n'a jamais été dans notre pensée : *falsa* et *erronea* ne sont pas synonymes.

Aujourd'hui nous n'emploierions même plus, pour l'instance qui nous est faite, les mêmes notes théologiques. Dans sa question précédente, en effet, notre correspondant écrivait sans hésitation : « Il serait arbitraire de frustrer les enfants morts sans baptême d'une fin universellement voulue par Dieu, sans qu'il y ait de leur faute. » Aujourd'hui, il hésite simplement sur la valeur concluante de notre raisonnement (ou plutôt du raisonnement qu'il nous prête), et conclut simplement en demandant s'il serait permis de...

A sa timide question, nous répondons nettement encore que, *tout au moins dans le sens négatif* (refuser aux enfants morts sans baptême l'entrée au paradis), le dernier mot a été dit sur le présent sujet. Entendons-nous bien cependant. Si l'on veut se reporter à notre article du 23 juillet 1931, qui doit demeurer à la base de la présente discussion, on constatera combien prudente est la doctrine que nous affirmons être la doctrine catholique : « *Selon la loi ordinaire de la Providence, les enfants morts sans baptême avant l'usage de la raison sont éternellement exclus de la vision béatifique*. Et, en parlant de loi ordinaire de la Providence, nous réservons les possibilités exceptionnelles, dépendant d'un miracle que Dieu voudrait opérer en marge de l'ordre normal établi par sa providence surnaturelle, possibilités qui échappent totalement à notre jugement humain. »

Cette doctrine *négative* est formellement contenue dans l'enseignement du magistère (voir article cité, p. 500-501) et n'a jamais été révoquée en doute que par les Pélagiens. Les rares théologiens qui ont voulu faire parvenir à la vision béatifique les âmes des petits enfants morts sans baptême se sont efforcés de substituer au baptême un moyen de purification équivalent. Mais la saine logique suffit à démontrer l'inanité du subterfuge.

La doctrine *positive* de l'existence des Limbes est une conclusion plus lointaine du dogme de la régénération spirituelle nécessaire pour obtenir la béatitude céleste. C'est une solution qui fut d'abord discutée dans l'Eglise, puis affirmée plus nettement, enfin sanctionnée indirectement par le magistère ordinaire dans la note infligée à la proposition 26 du synode de Pistoie. Mais, précisément parce que c'est une solution plus lointaine et parce que Pie VI a infligé à la doctrine contraire la simple note de « témérité, » nous disons que nier l'existence des Limbes n'est ni une hérésie, ni une erreur, mais une simple témérité, faute grave cependant en regard des exigences de la foi.

2° Cette mise au point générale nous permet de reprendre dans le détail les objections qui nous sont faites.

a) « Votre raisonnement, dit-on, infirme la conclusion, en ce qu'une proposition théologiquement vraie (lisez : certaine) est celle qui rallie l'unanimité des Pères et des théologiens et qui, de plus, se fonde sur deux prémisses dont l'une est révélée, l'autre, d'ordre rationnel. »

Une proposition théologiquement certaine devrait rallier l'unanimité des théologiens *actuels;* mais il n'est pas dit que cette proposition ait dû être toujours dans le passé considérée comme théologiquement certaine. Si le progrès de l'implicite virtuel à l'explicite formel est admis pour certaines vérités de foi, à plus forte raison doit-on l'admettre pour des vérités d'ordre inférieur. N'avons-nous pas entendu, à une époque relativement récente, d'excellents théologiens nier ou

mettre en doute la science parfaite du Christ, tout au moins sur l'un ou l'autre point ? Qu'est-il survenu ? Une intervention de Rome — tout comme au temps de Pie VI — qui a suffi à remettre toutes choses au point. Voir le Décret du St-Office du 5 juin 1918 (D.-B., n. 2183-85). N'invoquez donc pas ici l'autorité des Pères et des théologiens *anciens*. Sur un sujet qui ne relève pas du dogme, mais qui se rattache au dogme d'une façon simplement lointaine, ils ont pu avoir d'autres idées que celles admises aujourd'hui (tel, S. Augustin), ou même n'en point avoir du tout. D'ailleurs, redisons-le encore, notre position ne mérite la note de certitude théologique que sous son aspect négatif — exclusion de la béatitude céleste pour tous les non baptisés décédés avant l'usage de raison. — Sous cet aspect négatif, le lien rationnel de la déduction est beaucoup plus strict que sous l'aspect affirmatif de l'existence des Limbes.

b) « Si un théologien de la gravité du P. Minges, O. F. M., s'écarte en cela de votre solution, c'est qu'il a recueilli un *faisceau* de témoignages suffisants pour étayer sa position. »

Hélas ! mille fois hélas ! Notre correspondant — qui appartient à la même famille spirituelle que le P. Minges — a-t-il seulement lu le manuel publié par son confrère ? En 1931, p. 511, nous avons résumé très objectivement la position de cet auteur, qui propose, comme une *opinion personnelle*, l'existence de limbes *simplement temporaires*. De faisceau d'autorités, point.

c) « Vous n'affectez en rien l'attitude d'un *tortor infantium ;* mais le fait qu'il se soit rencontré des écrivains respectables pour affubler de cette épithète les partisans d'une sanction irrévocable condamnant à la peine du dam [et à d'autres peines] les enfants non baptisés, prouve bien qu'il y eut de tout temps un courant plus mitigé — et donc moins affirmatif — sur cette question eschatologique. »

Notre correspondant avait d'abord écrit sa phrase sans y insérer les mots entre crochets. Il a eu un remords et s'est corrigé pour rester dans la vérité historique. Mais cette correction nécessaire perd la cause qu'il veut défendre. Si des théologiens ont été traités de « tortionnaires des enfants », — S. Augustin et Bossuet sont du nombre, — ce n'est pas pour avoir été partisans d'une exclusion irrévocable quant à la béatitude surnaturelle, *mais pour y avoir surajouté des peines positives qui ne sont dues qu'au péché actuel*. Cette remarque une fois faite, toute l'argumentation croule par sa base. C'est ici encore qu'il convient de se souvenir de l'évolution doctrinale qui s'est produite au sujet de l'existence des Limbes et que nous avions soulignée en 1931 (p. 512), avec M. Gaudel : « Reconnaître l'évolution de l'enseignement ecclésiastique *dans le sens de la distinction mieux comprise entre la peine du péché originel et celle du péché actuel*, ce n'est pas nier la continuité de cet enseignement *in eadem sententia in eodem sensu*. Affirmer la possibilité d'une admission à la béatitude céleste des âmes qui sont aux Limbes, c'est méconnaître l'homogénéité de l'évolution de la doctrine catholique sur ce point ; c'est émettre une opinion qui ressemble fort à celle que S. Augustin a condamnée dans le *De anima et ejus origine*. » (*D. T. C.*, art *Limbes*, col. 770).

d) Enfin, si l'enseignement révélé est muet sur l'existence des Limbes, il n'est pas muet sur l'exclusion de la béatitude céleste comme peine de ceux qui meurent avec le péché originel : « *Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu* » (Jo., III, 3-5). Qu'on veuille bien se reporter à l'article de 1931, p. 498-499. Le texte révélé a résolu virtuellement l'aspect négatif du problème. Quant à son élément positif (l'existence des Limbes), c'est le progrès théologique, finalement sanctionné par le magistère, qui lui a donné non seulement une très grande probabilité, mais un droit de cité tel que le repousser serait une véritable témérité doctrinale.

Est-il besoin d'ajouter que l'explication du baptême de désir, compris d'un désir *interprétatif*, est d'une haute fantaisie que la saine théologie ne saurait admettre ? Le baptême de désir n'est possible qu'aux adultes capables d'un *acte* parfait d'amour de Dieu.

Pouvons-nous espérer que ces derniers éclaircissements apporteront la lumière décisive ? Nous le souhaitons vivement, car à de nouvelles instances, nous ne voyons guère ce qu'on pourrait répondre. Mais des instances vraiment nouvelles ne paraissent guère possibles.

Q. — Un propriétaire a-t-il le droit, sans blesser la justice ou du moins la charité chrétienne, de signifier son congé à un locataire, exact dans ses paiements, *uniquement* parce que ce locataire nourrit des opinions qui le heurtent ?

La question étant très discutée par les confrères, je serais très heureux d'avoir votre avis.

R. — Signifier son congé à un locataire, dans les délais prescrits par la loi, pour l'avertir que son bail arrivant à expiration ne sera pas renouvelé, n'est pas un acte mauvais en soi. C'est même, à tout prendre, un acte de courtoisie que la loi n'aurait pas dû être obligée de rappeler aux propriétaires. Tout propriétaire a le droit incontesté de reprendre l'usage de son immeuble à l'expiration du bail. Or, qui use de son droit ne fait pas d'injure.

Toutefois, comme la moralité de nos actes ne vient pas seulement de leur objet, mais encore du motif qui les inspire et des circonstances de leur exécution, il ne suffit pas d'user de son droit pour être exempt de péché. Il faut en user pour un motif louable, avec une intention droite.

Est-ce le cas du propriétaire signalé ?

Nous ne le pensons pas. L'unique motif qui l'engage à donner un congé régulier est la diver-

gence d'opinions entre son locataire et lui même, toute autre considération étant exclue. Car il ne s'agit pas d'apprécier les opinions, encore moins les dangers que leur propagande pourrait faire courir. L'un pense blanc, l'autre pense noir, voilà tout.

Or, les opinions, comme telles, sont libres : *in dubiis libertas*. C'est le principe retenu par l'Eglise elle-même, principe de bon sens et de droit naturel autant que de charité chrétienne.

En signifiant donc son congé au locataire uniquement pour ce motif « qu'il nourrit des opinions qui le heurtent, » le propriétaire use de son droit de reprendre l'usage de son immeuble, mais il en use à l'encontre de ce principe raisonnable. Il ne respecte pas la liberté des opinions, et son intention n'est pas droite.

Un exemple nous ferait mieux comprendre. Imaginez-vous, par impossible, deux « as » de la théologie, v. g. le P. X... signifiant son congé au P. Y... parce que ce dernier ne partage pas son opinion au sujet de la licéité de telle ou telle opération chirurgicale que l'un tient pour homicide direct et l'autre pour homicide indirect ? On ne pourrait s'empêcher de formuler quelques soupçons au sujet de l'aménité de caractère, de l'esprit de tolérance, et même de la charité envers le prochain, du P. X...

Ajoutons enfin que les circonstances dans lesquelles le congé serait légalement donné pourraient difficilement éviter quelque dommage à la charité.

Q. — Je viens de lire une page du *Précis de Théologie dogmatique* de Mgr Bartmann (trad. française de M. l'abbé Gautier), ayant trait à la canonisation des saints, tome I, p. 57-59.

Ce passage me laisse des doutes assez forts, que je me permets de vous exprimer, dans l'espoir que vous voudrez bien m'en donner la solution.

1° L'auteur est-il bien dans la vérité lorsqu'il affirme qu'il n'est pas clair que l'Eglise veuille définir *le fait* que le saint en question est parvenu à la vision béatifique... et que les canonisations ne peuvent être acceptées qu'avec un acte de foi *général* ecclésiastique et non par un acte de foi spécial à chaque canonisation ?

Il me semble qu'avec de telles affirmations le culte des saints est bien compromis. N'est-on pas en droit, en effet, de se demander, chaque fois que l'on invoquera un saint, s'il est vraiment dans la gloire, s'il est un véritable saint ou un saint supposé ? Mais alors, que restera-t-il de la confiance que nous devrions avoir à son égard ?

2° Si l'Eglise est infaillible, pourquoi jeter le doute pour la généralité des saints admis dans son calendrier avant les canonisations faites en la forme régulière où elles se pratiquent aujourd'hui ?

3° Ne peut-on pas voir dans la pratique de la canonisation, qui a varié dans son mode, mais qui en fait existe depuis le début de l'Eglise, un argument de tradition ?

4° Pourquoi établir une différence entre le martyr et le confesseur ? Le confesseur n'est il pas, lui aussi, un vrai martyr qui a versé son sang goutte à goutte dans le long et pénible combat de la vie ? Et pour les « témoins, » la sainteté ne s'impose-t-elle pas avec autant d'assurance d'un côté que de l'autre ?

5° La *prédestination* est un mystère impénétrable; c'est vrai pour nous, mais non pour le Saint-Esprit qui *assiste* l'Eglise dans ses définitions

6° N'est-ce pas encore une forte exagération que de présenter cet argument : le dépôt de la Révélation étant clos avec les Apôtres, la canonisation offrirait une vérité nouvelle non contenue dans le dépôt sacré ? N'est-il pas plus juste de dire que la canonisation n'est que l'affirmation du dogme de la « rémunération promise par Dieu aux justes ? »

7° Si le miracle compte pour si peu, pourquoi l'Eglise l'exige-t-elle dans la canonisation des saints ? Le miracle ne fait pas la vérité, mais il reste une preuve incontestable en sa faveur. Qu'il y ait des intelligences qui refusent de l'admettre, cela n'infirme pas son autorité.

8° L'Eglise, en proposant les Saints à la dévotion et à l'imitation des fidèles, ne montre-t-elle pas d'une manière assez claire qu'elle demande par là l'assentiment de ceux-ci, sans qu'elle le dise d'une manière explicite, comme le souhaiterait l'auteur ?

R. — Pour comprendre les difficultés soulevées par notre correspondant et les apprécier en rapport des assertions du Dr Bartmann, il est indispensable de citer intégralement le texte du théologien allemand. C'est un peu long, mais il le faut.

* *

« La question de l'infaillibilité dans la canonisation est historique et théologique.

Les premiers saints furent, en dehors des Apôtres et des Prophètes, les martyrs dont les noms étaient inscrits par l'évêque sur la liste des martyrs reconnus par l'Eglise. Dans le jugement qui déterminait cette inscription, on considérait la vie antérieure et on n'inscrivait pas n'importe qui... Plus tard s'ajoutèrent aux saints martyrs les saints « confesseurs »... Il était plus facile de constater le martyre que la sainteté des confesseurs. Pour ces derniers, le peuple prenait part au jugement et l'évêque prononçait en dernier ressort sur l'admission dans les diptyques.

... A partir de l'an 1000, l'Eglise s'efforça de régler peu à peu, au moyen de formules fixes, le culte des saints, mais elle n'y réussit définitivement que vers l'an 1600. Enfin, à l'époque du Concile de Trente, *Thomas Badis*, maître du Sacré Palais, soutint contre Ambroise *Catharin* que l'Eglise pouvait se tromper dans l'honneur rendu aux saints. D'après lui, le devoir de la foi était de croire à la gloire des saints en général, mais non dans chaque cas particulier ; il fallait distinguer entre « credere *ex pietate* » et « credere *ex necessitate fidei*. » L'Eglise, dans la canonisation, ne peut pas s'appuyer sur la Révélation, mais seulement sur les témoignages humains concernant la vie et les miracles, témoignages examinés avec soin *(processus informativus super fama sanctitatis, virtutum et miraculorum). Ce jugement de l'Eglise est considéré aujourd'hui par la quasi-unanimité des théologiens comme infaillible ; mais la thèse même de l'infaillibilité de l'Eglise dans ce cas comporte des degrés.* Pesch dit que, d'après certains, c'est une « *sententia pia* » et que, pour d'autres comme Benoît XIV, elle est « *de fide*. » Lui-même se prononce pour la note « *theologice certa* » [1]. On peut voir dans cette opinion la voie moyenne et l'adopter.

[1] La « *sententia pia* » dont parle Bartmann semble se rapporter, dans le texte de Ch. Pesch *(Prælectiones,*

Les difficultés qui se présentent ici sont les suivantes. D'abord il n'est pas absolument clair que l'Eglise veuille définir le fait que le saint en question est parvenu à la vision béatifique. Ensuite le jugement de l'Eglise pourrait ne s'appliquer qu'au petit nombre de saints canonisés par le magistère ecclésiastique et non au grand nombre de ceux qui, avant l'introduction de la pratique de la canonisation solennelle, ont été reconnus généralement, sans qu'on ait examiné de près les raisons en faveur de leur sainteté. Enfin — et c'est là la difficulté principale — il est impossible, sans révélation divine, d'acquérir une certitude de *foi* sur l'état de grâce d'un homme (Conc. de Trente, sess. IV, can. 12). Il faut ajouter que l'Eglise, depuis la mort des Apôtres, ne reçoit plus aucune révélation destinée à l'Eglise entière. Dans la révélation close avec les Apôtres se trouve bien la promesse *générale* de la vie éternelle aux élus, mais cette vie éternelle n'est pas attribuée d'une façon *définitive* à chaque personne concrète honorée comme sainte par l'Eglise. La prédestination est un mystère impénétrable. Dans les recherches sur la vie des saints, l'Eglise ne s'appuie pas sur un témoignage *divin*, mais sur des renseignements humains et des données naturelles qui peuvent toujours être subjectifs. Les saints ont pu recevoir de Dieu de nombreux témoignages par le moyen des miracles, mais ces miracles, pas plus que la canonisation elle-même, ne sont en relation interne directe avec les vérités révélées. Ajoutons que ces miracles eux-mêmes, en tant que faits surnaturels, ne peuvent être reconnus que par ceux qui y croient, mais cette foi n'est pas obligatoire. L'ancienne controverse où l'on se demandait si l'on pouvait prouver un dogme par un miracle devenu notoire dans l'Eglise a été tranchée théologiquement d'une manière négative. Il est difficile de réfuter ces arguments quand on les examine *sérieusement*...

On ne devra donc pas parler de la plus haute certitude dogmatique... Le plus souvent, à la suite de Melchior Cano, on renonce aux arguments particuliers et péremptoires et on s'appuie sur le « faisceau d'arguments, » le nombre devant suppléer, de quelque façon, à la faiblesse de chaque argument. Scheid lui-même s'efforce en plus de montrer que l'Eglise veut obliger tous les fidèles à croire à la canonisation. Assurément une déclaration de l'Eglise disant que telle est sa volonté serait beaucoup plus sûre. Néanmoins le jugement de l'Eglise sur la sainteté d'un mort mérite, sans aucun doute, une grande considération, tant en raison de son autorité infaillible que de la manière sévère et minutieuse dont elle examine les titres à la canonisation. Mais, en tous cas, les actes de canonisation ne peuvent être acceptés qu'avec une foi générale ecclésiastique et non avec une foi divine. Le fidèle ne fait pas sans doute un acte de foi spécial à la canonisation, mais il y croit par un acte de foi général, l'acte par lequel il accepte dans son ensemble le culte de l'Eglise. »

* *

Cette longue citation était nécessaire pour faire comprendre les hésitations de notre correspondant et la portée de ses objections.

Nous avouons simplement que le texte de Bartmann est bien fait pour provoquer ces hésitations et ces objections. Cependant, en le considérant plus attentivement, on reconnaîtra qu'il contient l'essentiel de la doctrine communément enseignée, bien que cet essentiel soit entouré de réticences qu'on aurait pu formuler d'une manière plus apaisante pour la foi des simples fidèles.

Aussi, avant d'entrer dans le détail des objections et de leurs solutions, nous paraît-il nécessaire de reprendre un exposé succinct de la doctrine communément admise sur l'objet et la certitude de la canonisation des saints. *L'Ami* a déjà résumé cette doctrine en deux articles : 1928, p. 147-150, et 1933, p. 569-572.

I. — Le premier article fut écrit à propos du livre du P. Delehaye, *Sanctus, Essai sur le culte des saints dans l'antiquité.* C'était, pour l'*Ami*, l'occasion de rappeler qu'il existe, entre théologiens catholiques, une controverse concernant l'*objet même* du décret de canonisation des saints. Les uns disent que ce décret est *dogmatique*, enseignant que tel personnage, mort en odeur de sainteté, jouit présentement de la vision béatifique ; les autres enseignent que ce décret est *disciplinaire*, enjoignant aux fidèles de rendre le culte, dû en général aux saints, à tel personnage particulièrement désigné dans le décret. Et voici quelle était notre solution :

Tout le monde convient, et avant toute autre chose, que le décret de canonisation, réservé exclusivement au Saint-Siège (can. 1999, § 1), est *universel*, c'est-à-dire obligeant l'Eglise tout entière, *authentique* et *définitif*. Le jugement *doctrinal* que recouvre ce décret est donc *infaillible*. Mais tandis que *la loi disciplinaire* est promulguée *explicitement*, *l'enseignement doctrinal* qu'elle recouvre n'est qu'*implicite*.

Explicitement, les Souverains Pontifes ordonnent qu'on rende au serviteur de Dieu qu'ils canonisent les honneurs réservés aux Saints. L'enseignement implicitement renfermé en un tel précepte, c'est qu'en réalité l'âme du serviteur de Dieu que l'Eglise déclare authentiquement être un saint et qu'elle propose au culte public des fidèles, fait effectivement partie du nombre des esprits bienheureux qui jouissent actuellement de la vision béatifique.

Nous nous demandions ensuite : « Comment l'Eglise peut-elle explicitement imposer un tel précepte, implicitement formuler un tel enseignement ? » Il ne s'agit pas, certes, d'une *révélation divine* à laquelle l'Eglise emprunterait sa connaissance certaine touchant la béatitude actuelle

t. I, n. 553). à ce qu'écrit S. Thomas, *Quodl.*, IX, a. 16 : « *Pie credendum est,* quod nec etiam in his judicium Ecclesiæ errare potest. » — L'expression « pie credendum est » ne doit pas être entendue au sens de « pieuse doctrine » ou de « pieux sentiment. » On doit traduire : « *Il faut croire* avec piété que... » L'expression se retrouve, chez S. Thomas, en plusieurs endroits, et avec ce sens très déterminé. Bartmann minimise ici le sens de la formule. (Note de l'*Ami*).

du saint canonisé : « Le jugement de l'Eglise sur la gloire dont un homme jouit au ciel, disions-nous avec le P. Dieckmann *(De Ecclesia,* t. II, n. 851), n'est pas fondé sur une révélation, mais sur *un examen* ayant trait à la vie religieuse et morale de cet homme... et l'approbation donnée par Dieu lui-même à cette vie au moyen des miracles. C'est par ces signes que l'Eglise reconnaît et l'état de grâce où se trouvait l'âme de cet homme, et la gloire correspondante dont il jouit présentement dans le ciel. La raison qui préserve l'Eglise de toute erreur en formulant ces conclusions et assure l'infaillibilité de son jugement, n'est autre que l'assistance du Saint-Esprit, qui ne lui fait jamais défaut lorsqu'elle porte un jugement définitif. » Ainsi donc, l'objet immédiat du jugement de l'Eglise, c'est l'inscription au catalogue officiel des saints, auxquels il fait rendre un culte public de dulie ; le point d'application de ce jugement, c'est l'héroïcité des vertus pratiquées par le serviteur de Dieu qu'on canonise et mises en relief par la procédure canonique préparatoire au décret définitif ; enfin, le corollaire, c'est que le saint canonisé est vraiment au ciel, jouissant de la vision de Dieu.

Une troisième question avait retenu notre attention : « Quelle adhésion doit-on accorder à cette vérité : Tel saint canonisé est au ciel ? »

Généralement les théologiens actuels pensent qu'à l'égard de ce fait intervient l'acte de foi ecclésiastique, parce que si ce fait n'est pas formellement inclus dans une doctrine générale de foi divine et catholique, il lui est cependant si intimement connexe, qu'une erreur à son sujet rejaillirait sur la doctrine générale elle-même. Toutefois certains théologiens envisagent, même pour les faits dogmatiques, une adhésion de foi divine et catholique, et la canonisation des saints ne ferait pas exception. Nous avons, sur ce point, largement cité l'opinion du P. Marin Sola. Mais ce n'est qu'une opinion.

II. — Dans notre article de 1933, il s'agissait de savoir si l'infaillibilité s'étendait à toutes les canonisations, même aux canonisations dites *équipollentes.* Il suffit présentement d'en retenir la conclusion : « En résumé, la canonisation équipollente, c'est-à-dire l'acte pontifical ratifiant un culte immémorial par un décret *préceptif* est à coup sûr un acte du magistère infaillible. L'infaillibilité ne pourrait plus être affirmée s'il s'agissait d'une simple *permission,* d'une simple tolérance, comme c'est le cas pour le culte des saints qui, honorés d'un culte immémorial non sanctionné par un acte positif du Souverain Pontife, ne sont inscrits ni au missel ni au bréviaire [1] pour l'Eglise universelle. »

[1] Certains auteurs pensent que l'inscription au missel et au bréviaire n'engage pas l'infaillibilité (v. g. N. Paulus, Spaldak) Mais nous avons dit *(art. cité,* p. 571, 1re col.) pourquoi nous ne partageons pas leur avis.

* *

Cela rappelé, il nous est plus facile de porter un jugement d'ensemble sur la doctrine proposée par Bartmann. Le tort de cet auteur a été de vouloir parler de la canonisation des saints en bloc, sans distinguer suffisamment (il n'insinue cette distinction que dans les objections) entre les canonisations faites avant la Constitution *Cœlestis Hierusalem* d'Urbain VIII, 5 juillet 1634, et les canonisations postérieures, qui sont à coup sûr des actes pontificaux infaillibles.

Quant aux canonisations antérieures, nous avons dit qu'elles peuvent devenir actes du magistère infaillible soit par l'imposition de l'office et la messe du saint à l'Eglise universelle, soit par une *confirmation expresse* du culte rendu de temps immémorial.

Introduisez cette distinction dans le texte de Bartmann et son enseignement, d'un raccourci quelque peu confus, s'éclairera d'une lumière opportune.

Et maintenant voici la réponse aux difficultés proposées par notre correspondant.

Ad I. — L'auteur reste dans les limites de la liberté permise, lorsqu'il affirme qu' « il n'est pas absolument clair que l'Eglise veuille définir le fait que le saint en question est parvenu à la vision béatifique. » Mais ce jugement doctrinal est *implicitement contenu* dans le précepte disciplinaire imposé aux fidèles de rendre à *tel* saint le culte de dulie.

De plus, s'il s'agit des canonisations qui ne sont pas l'objet d'une décision spéciale du pape, — soit par insertion au bréviaire et au missel, ou par confirmation de culte (canonisations équipollentes), ou, *a fortiori,* par canonisation formelle postérieure à la Constitution d'Urbain VIII, — Bartmann a raison d'enseigner que « les canonisations ne peuvent être acceptées qu'avec un acte de foi *générale* ecclésiastique. » S'il s'agit de canonisations (équipollentes ou formelles) dans lesquelles le magistère est impliqué, l'adhésion requise est un acte de foi au moins ecclésiastique, et spécial.

Ad II. — Le doute n'est pas jeté sur la généralité des saints « canonisés » avant Urbain VIII. Tous ceux dont nous faisons mémoire au missel et au bréviaire échappent à ce doute [1]. Quant aux autres, qui ne sont l'objet que d'un culte local ou particulier ou qui sont simplement inscrits au martyrologe, Bartmann n'a nullement l'intention de « jeter le doute » sur leur sainteté ou sur leur existence ; il dit simplement — comme tout le monde — qu'aucun enseignement infaillible n'est à invoquer en ce cas en faveur d'une adhésion absolument certaine. C'est le cas de nos béatifications actuelles. Irez-vous, pour autant, douter de

[1] Remarquons cependant que le fait d'honorer un saint dont fait mémoire le Missel ou le Bréviaire n'implique pas nécessairement l'existence de ce saint sous le nom que lui prête la liturgie. En certains offices concernant l'antiquité chrétienne, il a pu se produire quelques confusions.

la sainteté d'un Bienheureux ? Autant que le permet la prudence humaine, vous en serez convaincu.

Ad III. — Non, l'argument de tradition n'a rien à voir dans la proclamation d'un *fait* dogmatique.

Ad IV. — La différence indiquée par Bartmann entre *martyr* et *confesseur* l'est au simple point de vue historique. Quelle que soit la vérité du rapprochement que vous pouvez faire entre l'héroïcité des vertus des confesseurs et celle des vertus des martyrs, vous n'empêcherez pas que le culte public est allé tout d'abord aux martyrs. Vous semblez désapprouver l'assertion qu' « il était plus facile de constater le martyre que la sainteté des confesseurs. » Et pourtant, quoi de plus vrai ? Le martyre est un fait extérieur, la sainteté est un fait intérieur, qui ne se révèle qu'à l'aide d'actes requérant un long et minutieux examen. Aussi la procédure de canonisation pour les martyrs est-elle plus simple que celle des confesseurs, *aujourd'hui encore*. Voyez le canon 2116, § 2.

Ad V. — En proclamant, même d'une manière implicite, qu'un saint jouit actuellement de la vision béatifique, l'Eglise ne pénètre pas le mystère de la prédestination. Elle juge, d'un jugement prudentiel moralement certain au point de vue humain, que tel personnage, digne des honneurs de la canonisation, est mort dans l'amitié de Dieu. L'assistance de l'Esprit-Saint, qui ne fait pas défaut à l'Eglise quand elle proclame officiellement ce jugement, nous en garantit finalement la vérité. Bartmann, en parlant de prédestination, rapporte une objection. Il a tort de s'y arrêter.

Ad VI. — Question controversée. Voyez plus haut ce que nous disons de l'adhésion due au jugement de l'Eglise dans la canonisation des saints.

Ad VII. — Personne, pas même Bartmann, n'a soutenu que le miracle « compte si peu. » Le miracle est une attestation divine en faveur de la sainteté du personnage canonisé. Bartmann a peut-être tort d'ajouter à cette assertion fondamentale d'autres considérations (preuve du dogme par un miracle ; relation intime du miracle avec les vérités révélées) qui n'ont rien à voir dans la question présente.

Ad VIII. — En canonisant formellement ou équivalemment un saint, l'Eglise déclare nettement sa volonté. Bartmann n'a pas su ici distinguer canonisation et canonisation, comme nous l'avons fait observer dans la remarque générale préalable.

* *

Sans donner raison en tous points à notre correspondant au sujet de ses critiques, le lecteur impartial sera bien obligé de reconnaître que le texte de Bartmann manque des précisions indispensables pour prévenir ces critiques. Une fois de plus se vérifie la remarque que nous avions faite à propos du tome I de la traduction française : « Les justifications spéculatives du dogme, telles que les ont conçues les scolastiques, tiennent une place restreinte, » si restreinte sur certains points qu'elles manquent des précisions indispensables.

Q. — Je crois que le pape Benoît XIV définit le saint : « un serviteur héroïque de Dieu. » Et, de fait, l'Eglise ne procède jamais à une canonisation sans avoir préalablement constaté l'héroïcité des vertus du sujet. D'autre part, le Pape est infaillible quand il canonise un serviteur de Dieu.

Sur quel point précis porte cette infaillibilité ? Est-il de foi que ce quelqu'un *fut*, sur la terre, un *héros* de sainteté ; ou bien est-il simplement de foi que ce quelqu'un *est au ciel* ?

R. — La réponse précédente et celles auxquelles elle se réfère dans le passé vous donneront la réponse utile.

Voici la définition que Benoît XIV lui-même donne de la canonisation d'un saint ; il l'emprunte d'ailleurs à Bellarmin : « *Canonizatio nihil est aliud quam publicum Ecclesiæ* TESTIMONIUM *de vera sanctitate et gloria alicujus hominis jam defuncti ; et simul est* JUDICIUM *ac sententia, qua decernuntur ei honores illi, qui debentur iis qui cum Deo feliciter regnant.* »

Le *jugement* infaillible porte donc, comme nous l'avons expliqué ci-dessus, *explicitement* sur l'inscription au catalogue officiel des saints, *implicitement* sur la gloire dont jouit le saint dans le ciel. Le *témoignage* que l'Eglise rend à l'héroïcité des vertus du saint est « le point d'application » de ce jugement, c'est-à-dire, si vous le voulez, la justification prudentielle de ce jugement. C'est donc quelque chose de préalable au jugement infaillible.

Ajoutez que l'acte de foi que commande ce jugement de l'Eglise n'est pas nécessairement un acte de foi divine. Nous avons dit que la plupart des théologiens n'y voyaient qu'un acte de *foi ecclésiastique*.

Q. — Dans une paroisse de la banlieue parisienne, à l'examen de catéchisme, la question suivante a été posée : « Quelle est la matière du sacrement de l'Eucharistie ? »

Tous les enfants qui ont répondu : « La matière de l'Eucharistie est le pain et le vin » ont eu *zéro*, le curé exigeant la réponse suivante : « La matière du sacrement de l'Eucharistie est avant la consécration le pain et le vin, après la consécration le corps et le sang de Jésus-Christ. »

Le curé affirme que la réponse des enfants est hérétique.

La dame catéchiste m'a prié de vous demander quel est l'enseignement exact de l'Eglise à cet égard.

R. — Nous ne perdrons pas notre temps à faire une longue réponse. Voici ce que dit le concile de Florence, dans le Décret *Pro Armenis* (D.-B., n. 698) : « Le troisième [sacrement] est le sacrement de l'Eucharistie, *dont la matière est le pain de froment et le vin de vigne.* » Et le Code fait écho à cette constitution d'Eugène IV, can. 815, § 1 et § 2.

M. le curé aurait donc dû donner *zéro* à Eugène IV, au concile de Florence et par ricochet à

S. Thomas d'Aquin, dont le concile avait repris les expressions mêmes.

Mais voilà, M. le curé est un théologien savant et il a entrevu une distinction à laquelle n'avaient pas songé S. Thomas, le concile de Florence, et votre excellente Dame catéchiste. Si la catéchiste avait étudié la théologie, elle aurait appris que les théologiens ont introduit, dans la matière sacramentelle, une distinction, d'ailleurs fort juste : matière *éloignée* et matière *prochaine*.

« La matière éloignée est celle qui *peut devenir* matière du sacrement : dans le baptême, toute eau naturelle ; ici, tout pain de froment et tout vin de vigne. La matière prochaine est celle qui est employée de fait dans le sacrement : dans le baptême, c'est l'eau versée, l'ablution de l'eau ; dans l'Eucharistie, *ce sont les espèces sacramentelles du pain et du vin qui seules demeurent après la consécration*. Ce sont elles, en effet, qui signifient et contiennent le corps du Christ, et par lui produisent en nous la grâce. » (A.-A Goupil, *Les Sacrements*, t. II, p. 78).

Donc, constatez, ô excellente Dame catéchiste, qu'en parlant de la matière *éloignée*, vous aviez raison ; en parlant de la matière *prochaine*, c'est M. le curé qui avait raison. La réponse de l'enfant n'allait à rien moins qu'à nier la transsubstantiation.

Mais quand on parle de la matière de l'Eucharistie, on parle toujours, comme S. Thomas et le concile de Florence, de la matière éloignée. Vos bambins répondaient fort pertinemment et M. le curé a été cruel, sinon injuste, de leur infliger un *zéro* en raison d'une distinction théologique que ces pauvres enfants et leurs maîtresses ellesmêmes ne pouvaient soupçonner.

Q. — Que penser du cas suivant ? Une femme a perdu son mari depuis 10 ans. Elle reste en communication constante avec le défunt. Celui-ci, d'ailleurs, ne lui donne que de bons conseils : il vient de lui annoncer qu'elle gagnerait 200.000 francs à la loterie ; mais il lui faudra en donner aux pauvres et faire bâtir une église dans un endroit que je connais et qui en a besoin. Là, on priera pour lui. (La somme est bien petite pour cette construction !).

Cette femme consentirait à ne plus avoir ces relations, à condition qu'on lui apporte de sérieuses raisons prouvant que cela ne doit pas exister. La Théologie de Tanquerey ne donne pas grand'chose. Que n'ai-je ma vieille collection de l'*Ami* !

R. — Croyez-vous que vous trouveriez dans toute la collection de l'*Ami* des arguments convaincants ?

Avant tout, il faudrait savoir le genre de communications entretenues par cette femme avec l'esprit du défunt. Si cette précision vous avait été donnée, il est vraisemblable que vous tiendriez déjà les principaux éléments d'une solution raisonnable. D'après le peu que vous en dites, nous envisagerions volontiers deux hypothèses.

Ou bien cette femme vous joue la comédie, dans un but qui apparaîtra plus tard. Cette continuité de bons conseils, la promesse d'argent pour bâtir une église, ces deux affirmations faites à un prêtre décèlent quelque intention de flatterie pour vous circonvenir. A votre place, nous serions très défiant.

Ou bien elle est sous le coup d'une idée fixe et elle s'autosuggestionne, peut-être de bonne foi. Et alors, laissez-la à ses rêveries.

A coup sûr, l'esprit du défunt n'est pour rien dans ces communications. Sans doute, à priori, rien ne s'oppose à ce que Dieu permette une communication réelle de l'au-delà. Mais ce ne pourra jamais être qu'un cas très rare et sans continuité. Le démon peut-être pourrait se substituer au défunt. Mais les 200.000 francs *sur lesquels* on devra prendre pour bâtir une église nous laissent très sceptique : l'âme séparée et le démon savent mieux que nous que c'est insuffisant.

Dans le cas présent, la meilleure manière de guérir votre visionnaire, c'est de ne pas attacher d'importance à ses dires. Si elle est simulatrice, elle n'aura bientôt plus le goût de continuer. Si elle est hallucinée, elle ne serait convaincue par aucun bon raisonnement et il vaut mieux la laisser dans sa bonne foi. Tout le monde la plaindra bientôt.

Q. — Que répondre à la question suivante ?

S'il est vrai qu'« au jour de la Pentecôte les apôtres (et sans doute aussi Marie et les disciples) reçurent d'une manière extraordinaire et sans rite sacramentel ce que les chrétiens reçoivent maintenant d'une manière régulière par la confirmation » (Hervé), doit-on dire qu'ils reçurent aussi au Cénacle le caractère de la confirmation ?

Si *oui*, les Onze l'auraient reçu après le caractère de l'Ordre.

Si *non*, n'y a-t-il pas lieu de s'étonner ?

R. — M. Hervé (*Manuale*, t. III, édit. 1935, p. 589) parle en effet de la *grâce* reçue par les Apôtres d'une manière extraordinaire, sans rite sacramentel, de cette grâce qui devait ensuite être conférée à tous les fidèles d'une manière régulière : « *Hæc gratia, in die Pentecostes, Apostolis modo mirabili collata, nullo mediante sacramento,* OMNIBUS *deinceps christianis* MODO REGULARI *communicaretur...* »

La question de notre correspondant porte donc uniquement sur le *caractère* imprimé dans l'âme par le sacrement de confirmation. Les Apôtres l'ont-ils reçu et quand ?

Mais précisément notre réponse mettra d'abord en doute la légitimité d'une semblable question. Vous raisonnez, en effet, comme si la question se posait pour les Apôtres exactement comme pour nous. Le caractère sacramentel est, disent les théologiens, un *signe* et un *pouvoir*. — Un *signe* : il est 1° une marque de ressemblance avec Dieu, par une consécration spéciale au service de Jésus-Christ ; 2° un signe par lequel les fidèles se distinguent, soit des infidèles, soit entre eux, selon la classe à laquelle ils appartiennent dans l'Eglise ; 3° un signe qui prépare ou dispose à la vie surnaturelle. — Un *pouvoir* : celui d'exercer certains actes du culte divin : *tradere divina*